

*На правах рукописи*

**ЗАХАРЯН Татьяна Борисовна**

**САКРАЛЬНЫЙ СИМВОЛ  
В ЯЗЫКЕ РЕЛИГИИ**

**09.00.13 – религиоведение, философская  
антропология, философия культуры**

**АВТОРЕФЕРАТ**  
**диссертации на соискание ученой степени**  
**кандидата философских наук**

**Екатеринбург– 2006**

Работа выполнена на кафедре религиоведения  
философского факультета  
Уральского государственного университета им. А.М. Горького

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор,  
Заслуженный деятель науки  
Российской Федерации

**Пивоваров Даниил Валентинович**

Официальные оппоненты: доктор философских наук,  
профессор,  
**Жукоцкий Владимир Дмитриевич;**  
кандидат философских наук,  
**Гончаров Сергей Захарович**

Ведущая организация: Институт философии и права Уральского  
отделения РАН

Защита состоится \_\_\_\_\_ 2006 г. в \_\_\_\_\_ часов на заседании дис-  
сертационного совета Д 212.286.02 по защите диссертаций на соискание уче-  
ной степени доктора философских наук при Уральском государственном  
университете им. А.М. Горького по адресу: 620083, г. Екатеринбург, пр. Ле-  
нина, 51, ком. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского  
государственного университета им. А.М. Горького.

Автореферат разослан \_\_\_\_\_ 2006 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
доктор философских наук, профессор

Ким В.В.

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** У культуры есть особый символический аспект, поскольку символы входят в состав важнейших ее феноменов. Интерес к роли символического мышления в освоении действительности оставался высоким на всем протяжении истории человеческого духа, и вопрос о природе и сущности символа относится к числу вечно-актуальных философских проблем. В постиндустриальном мире символический инструментарий стал самым широко используемым средством массовой культуры, идеологии и политики. Особо острый теоретический интерес к теме символа возник в начале XX века в связи с бурным развитием аналитической философии и философии языка (К. Огден, Э. Кассирер, А.Н. Уайтхед, Ч. Моррис, Г. Штерн, Л. Витгенштейн, С. Лангер и др.). Возникли такие отдельные отрасли философия языка, как лингвофилософия науки, теория искусства и пр. Теоретическое осмысление символической реальности эволюционирует, обогащаясь исследованиями в различных областях науки и практики. Символ все более становится предметом междисциплинарных исследований философов, теологов, мифологов, лингвистов, психологов, искусствоведов, культурологов. Ощутимый импульс этим исследованиям придала психоаналитическая интерпретация символизма З. Фрейдом и К.-Г. Юнгом. В последние десятилетия проблематика символизма превратилась в предмет специального изучения в когнитивной психологии (Р. Солсо, О.Е. Баксанский, О.Л. Венгерская и др.).

Существуют две разных точки зрения на вопрос о том, чем должно заниматься философское религиоведение. Одни авторы полагают, что оно описывает и анализирует природу религии в контексте общего видения мира. Другие специалисты предметом философии религии считают осмысление языка религии. В России религиоведческие исследования до сих пор в основном проводились в русле первой точки зрения. Языку религии же внимания уделялось явно недостаточно. Поскольку сегодня генеральная философия преимущественно развивается именно в духе философии языка, то и современное религиоведение начинает обращать все больше внимания на лингвофилософию религии. Прежним попыткам рационального истолкования Писаний стали противопоставляться сугубо символические трактовки религиозных текстов. В связи этим обстоятельством остро ощущается потребность в теоретическом осмыслении природы, сущности и функций сакральной символики. Скрытые возможности символа — как знака-посредника между человеком и Абсолютной реальностью — начали осознаваться еще в глубокой древности, при формировании первых религиозных учений, когда возникла интеллектуальная потребность мысленно связывать между собой невидимые и проявленные аспекты Бытия. Для исполнения искомой медиаторной функции древнее религиозное мышление изобрело и сакрализовало особые знаки — сакральные символы, которые превратились в важнейшие атрибуты национальных и мировых религий. Во всех последующих религиозных культах

эти символы продолжали признаваться умозрительными «пограничными зонами» между сакральным и профанным мирами и наделяться таинственными онтологическими и эпистемическими признаками — то есть мистическими свойствами соединять верующего с Абсолютом и служить способом выражения и хранения знания о Нем.

Выясняется, что символическая система той или иной религии отражает трудно эксплицируемую специфическую логику соответствующей культуры. Со временем некоторые символы утрачивают свою ценность (так случилось, например, с раннехристианским символом «рыбы»), а иные приобретают новые важные значения (например, «треугольник» и «глаз» суть сравнительно новые христианские символы Божества). Одни символы условны, другие безусловны. Так, крест — это конвенциональный символ страдания, а река — естественный символ вечного изменения и потока. Один и тот же религиозный символ может иметь несходные конфессиональные смыслы и сопровождаться разными ритуальными действиями. Например, символику евхаристии католики понимают как таинство пресуществления хлеба и вина в божественную плоть и кровь Христа, а протестанты — всего лишь как простое напоминание о Тайной Вечере. Поэтому очень трудно составлять научно обоснованные словари и энциклопедии сакральных символов.

В религиозных символах верующие усматривают материальную манифестацию священных объектов. Подчас физическая плоть знаков даже прямо отождествляется с символизируемыми духовными силами. Священные предметы — камень, животное, растение, изображение тотема или предка — репрезентируют реальность и энергию святынь, а также сигнализируют об их сходстве с сакральными оригиналами. Скажем, бык для античных греков был символом бога Диониса, для древних римлян камень служил символом бога Юпитера, растение являлось символом сирийского бога Таммуза, а сокол — египетского бога Хораса; все эти священные символы первоначально идентифицировались с божествами и считались их проявлениями.

В сакральных символах аккумулируются базовые культурные ценности конкретных эпох, и интерпретации таких символов всякий раз корректируются новыми поколениями. Современное общество деконструирует принципы понимания религиозной символики и по-новому оценивает место основных религиозных символов в нынешнем мировоззрении. В эпоху постмодерна религиозные символы заметно утрачивают свой традиционный сакральный характер и нагружаются идеологическими значениями. Изучение религиозных «символических программ», встроенных в основания культур, представляет собой — на фоне глобально разворачивающегося диалога национальных культур — одну из важнейших задач лингвофилософии религии.

**Степень разработанности проблемы.** Исследование природы символа и сущности религиозного символического мышления требует аналитического охвата широкого круга альтернативных концепций знака, значения и смысла.

Общие характеристики символа описывались и объяснялись многими классиками философии, эстетики и психологии: Пифагором, Платоном, Аристотелем, Плотинем, Проклом, Августином, Авиценной, Фомой Аквинским, Паскалем, И. Кантом, Г.В.Ф.Гегелем, Ф. Шеллингом, Ф. Шиллером, И. Гёте, Ч. Пирсом, Ч. Моррисом, Э. Кассирером, С. Лангер, З. Фрейдом, К. Леви-Строссом, Б. Расселом, Л. Витгенштейном, М. Хайдеггером, Э. Фроммом, М. Хеллером, М. Хессе, Х.Г. Гадамером, Ж. Бодрийяром, А. Менегетти и др.

Заметный вклад в XX веке в изучение символического мышления внесли такие российские исследователи, как С.А. Азаренко, М.М. Бахтин, А. Белый, И.А. Бескова, В.С. Библер, В.П. Бранский, Л.С. Выготский, Вяч.И. Иванов, В.С. Горский, А.Я. Гуревич, В.И. Жуковский, В.В. Кандинский, В.В. Ким, В.И. Копалов, Н.В. Кулагина, А.Ф. Лосев, Ю.М. Лотман, К.С. Малевич, М.К. Мамардашвили, И.П. Меркулов, А.М. Пятигорский, И.Я. Режабек, Н.Н. Рубцов, К.А. Свасьян, В.Ф. Сетьков, А.А. Тахо-Годи, Л.В. Уваров, Б.А. Успенский, А.Я. Флиэр, Е.Н. Шульга и др.

Онтология и гносеология религиозного символизма систематически освещены в трудах К. Армстронг, К. Барта, В. Бауэра, А. Белого, Н.А. Бердяева, М. Бубера, С.Н. Булгакова, В. Вундта, Р. Генона, У. Джемса, Э. Жильсона, Д. Кемпбелла, А.Ф. Лосева, Б. Малиновского, Ж. Маритена, М. Мюллера, В.С. Соловьева, Я. Парандовского, В.Я. Проппа, П.А. Флоренского, А. Штёкля и др.

В анализе соотношения сакрального и профанного в социуме диссертант опирался на работы П. Бергера, Н.А. Бердяева, М. Бланшо, Ж. Бодрийара, М. Вебера, В.И. Гараджи, А.Б. Гофмана, У. Джемса, Э. Дюркгейма, А.П. Забияко, В. Зелинского, Г. Зиммеля, Т. Лукмана, А.В. Медведева, Р. Отто, Д.В. Пивоварова, М.А. Пылаева, Е.Н. Трубецкого, Н.Ф. Федорова, С.Л. Франка, З. Фрейда, С.М. Шалютина, Ф. Шлейермахера, А. Шюца, М. Шелера, Э. Эдингера, М. Элиаде, К. Юнга и др.

Специфические особенности языка религии и религиозной символики до сих пор остаются недостаточно выясненными и требуют дальнейшего комплексного исследования — в том числе средствами философского религиоведения.

**Объект исследования** — язык религии.

**Предмет исследования** — сакральный знак как символ абсолютной реальности.

**Основные проблемы диссертационного исследования** можно выразить следующими лингвофилософскими вопросами:

- как соотносятся знак и символ, символ и образ?
- изменяется ли сущность символа в процессе эволюции культуры?
- чем религиозный символ отличается от символа «вообще»?
- каковы особенности языка религии и его сакральных символов?
- как сакральные символы исполняют свои медиаторные и когнитивные функции?

Все эти вопросы конкретизируют и актуализируют проблему роли сакрального символа в языке религии.

**Идея, выносимая на защиту.** Религиозные символы сопряжены с сакральными идеалами и организуют язык религии, представляющий собой своего рода «храм Абсолюта». Верующий абсолютизирует все составляющие религиозного символа: сам символ, символизируемое Божество, способ символической деятельности (обряд, ритуал).

**Цель диссертационной работы** — построить концепцию роли сакрального символа в структуре языка религии.

Для достижения поставленной цели ставятся следующие **задачи**:

- выявить характерные признаки и компоненты языка религии;
- уточнить соотношение религиозного объект-языка и субъект-языка;
- раскрыть идею символической связи человека с Абсолютом;
- рассмотреть пограничную природу религиозного символа, описать его особенности;
- выяснить соотношение сакрального и профанного в религиозном символе;
- определить специфику религиозной символики;
- выявить соотношение абсолютного и относительного в религиозном символе.

**Методология работы.** Междисциплинарный характер исследования потребовал опоры на комплексную методологию, включающую в себя принципы и методы философии, религиоведения, семиотики и культурологии. Диссертант прежде всего руководствовался следующими *методами*: историко-религиоведческого анализа, историко-религиоведческого исследования, герменевтики, историко-культурной реконструкции, компаративного анализа, структурно-функционального анализа, восхождения от абстрактного к конкретному; операционалистическим и феноменологическим *подходами*; *принципами*: диалектики, единства исторического и логического, объективности рассмотрения; *идеями* феноменологии религии и лингвистической философии.

**Научная новизна исследования.**

- выявлена специфика языка религии как «храма Абсолюта»;
- объяснено взаимоотношение религиозного объект-языка и субъект-языка;
- уточнено понятие религиозного символа;
- рассмотрен атрибут сакральности религиозного символа;
- описана пограничная природа и посредническая функция сакрального символа;
- очерчена диалектика абсолютного и относительного в сакральном символе.

**Положения, выносимые на защиту.**

1. Язык религии есть материальная оболочка религиозного мышления, непосредственная действительность религиозной мысли в ее знаково-

символических воплощениях — в формах устных и письменных сакральных текстов, а также речеоперативных действий с ними. Мыслить можно только те религиозные предметы, которые уже зафиксированы языком религии. Религиозные термины главным образом обозначают четыре группы ценностей: а) абсолютную ценность (Бог); б) ценности предельных целей (Царство Божие, бессмертие души, рай); в) земные средства достижения этих целей (религия, церковь, вера, культ); г) ценности повседневной жизни, сакрализованные религией. Мир как целое или любая его важная часть мысленно раздваивается в религиозном сознании на воспринимаемые предметы-знаки и сверхчувственные значения этих знаков. Вселенная и небеса предстают в сознании богослова универсальным свертхтекстом — Книгой, написанной Богом, о значениях которой следует справляться в Священном Писании.

2. Религиозные символы сопряжены с сакральными идеалами и организуют язык религии. Символы в теологии и философии — это такие предельные «вершины», с высот которых универсум всякий раз по-новому обзорева-ется и проблематизируется теоретическим разумом. Бытийное и когнитивное в них синкретически слиты. Символ «вообще» есть образ, раскрывающий скрытый смысл, а религиозный символ — это явление абсолютных тайн. Когда тот или иной обозначенный предмет наделяется особо ценным смыслом, то умственное оперирование знаком этого предмета начинает выходить за рамки привычного рационального мышления и становится уже мышлением символическим. Знаки могущества, величия и непостижимости несут на себе отпечатки сакральности, с ними ассоциируются образцы (идеалы), табу и страсти обладания.

3. Символ имеет пограничную природу, являясь сочетанием двух начал в одном (третьем). В противоположность аллегории смысл символа неотделим от его образной организации и отличается неисчерпаемой полисемией. Религиозный символ обладает свойством особой наглядности — в нем в формах вторичной чувственности представлена скрытая абсолютная реальность, а рациональное сплавлено с иррациональным и чувственным. Символическое религиозное мышление чаще парадоксально, то есть является «конкретностью всеобщего», «феноменальностью эссенциального», «чувственностью мышления», «иррациональностью рационального» и т. п. Его природа остро антиномична; всякий подлинный религиозный символ является своеобразной меткой острого диалектического противоречия, знаком тождества предельных противоположностей. «Логичность» символических диалектических сопоставлений кроется не в формальной логике, не в вербально-логическом осмыслении, но в языке искусства — стиле, который можно было бы назвать на фоне религиозного языка «эстетической логикой».

4. В религии Божество сакрализуется и эмоционально переживается, а в философии Абсолют исследуется предметно — как универсум, проявляющийся в единстве всех его многообразных свойств и отношений. Различают символы первого, второго и третьего порядков. Религиозный символ третьего порядка наделен трансцендентным смыслом, нераздельно слитым с образом,

но не тождественным ему. Такой символ не поддается рассудочной дешифровке и требует вживания в него. В философии и науке символизация основывается на отстраненной аналитической позиции внешнего сравнения и сопоставления. В мифе и религии символизируемое непосредственно включено в наше переживание. Религиозные символы служат важным условием генерирования такого рода экзистенциальных переживаний.

5. Посредством поэтапного вживания в символическую реальность появляется возможность метаэмпирического диалога с высшей реальностью. Глубокое вживание в символ помогает не только усваивать культуру других народов, но также понимать собственную индивидуальность, расширять границы Я. Вживание в религиозные символы другой культуры постепенно углубляется до познания ее «сакрального ядра». В каждой религии есть свои отличительные графические символы, наглядно воплощающие ее главные идеи, принципы, доктрины и догматы. Осваивая такие символы, мы приближаемся к пониманию основного конфессионального содержания интересующей нас религии. Вместе с тем в любом символе ощущается нечто недоступное однозначному рациональному истолкованию, и поэтому невозможно исчерпывающе объяснить ни один священный символ.

**Научно-практическая значимость работы.** Результаты работы значимы для решения ряда проблем лингвофилософии религии. Предложенное и обоснованное диссертантом понимание особенностей таких основных компонентов языка религии, как сакральные символы, может оказаться полезным для дальнейшего изучения и осмысления диалектики религиозных процессов, диалога культур и условий гармонизации мироотношения людей. Материалы диссертации могут быть использованы в преподавании базовых курсов и спецкурсов по теории познания, религиоведению, эстетике, культурологии, семиотике, истории искусства.

**Апробация работы.** Диссертация обсуждалась на трех заседаниях кафедры религиоведения философского факультета Уральского госуниверситета. Основные тезисы и выводы работы апробировались в выступлениях и докладах автора на следующих всероссийских и региональных научных конференциях: Гуманитарное образование в информационном обществе (Ек-г, 2003), на первых и вторых Худояровских чтениях (Н.Тагил), Религия в изменяющейся России (Пермь, 2004), Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России (Белгород, 2004). Многие идеи и положения работы представлены в десяти публикациях диссертанта (в том числе в монографии «Сакральный символ в языке религии»), а также включались автором в преподавание курсов по теории дизайн-проектирования, композиции.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, библиографии. Содержание работы изложено на 164 страницах стандартного компьютерного набора, в тексте приводятся 2 схемы, список литературы содержит 153 наименования.



## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

**Во введении** обосновывается актуальность темы диссертации, формулируются цели и задачи исследования, определяются методологические основания и научно-практическая ценность работы.

**В главе первой «Язык религии как “храм Абсолюта”»** выясняются особенности языка религии и феномен сакрального.

**В §1 «Язык религии»** в самом общем плане описываются элементы, структура и система языка религии. Язык «вообще» — это текст, то есть любая система условных письменных или устных знаков, при помощи которых люди познают мир, вступают между собой в общение в качестве членов социальных групп и субъектов культуры. *Язык религии есть непосредственная действительность религиозной мысли в ее знаково-символических формах*, то есть в виде совокупности устных и письменных религиозных текстов, а также речеоперативных действий с ними. Между пониманием текстов в науке, философии и религии обнаруживаются существенные различия.

— Понимание в науке (особенно в естествознании) в первую очередь ориентировано на извлечение из построенных текстов некоторого профанного, объективного и вневременного смысла: а) ученый верит, что в его языке зафиксирована информация об объективной реальности, не зависящая от его сознания; б) он старается рассуждать об этой реальности беспристрастно и незаинтересованно, отвлекаясь от своей причастности к ней; в) ученые верят в объективную истину, в принципиальную познаваемость своих объектов.

— В философии источник всех смыслов мыслится предельно абстрактно, антиномично, условно и эмоционально-нейтрально. Его могут обозначать по-разному — например, символами «Нуса» (Анаксагор) «Логоса» (Гераклит), «идеи Блага» (Платон), «Абсолютного Духа» (Гегель), «потока сознания» (Джемс), «космического сознания» (Ф. Бекк), «единого информационного поля» (М. Марков), «торсионного поля». Высказывания о безусловной реальности, предлагаемые классиками философии, ориентированы на элиту общества и недостаточно интерсубъективны.

— Если иметь в виду не эмпирические, а метафизические религиозные высказывания (а они-то и являются самыми важными в религии), то язык религии сопряжен с принципиально иным — массово-аксиологическим, а не элитарно-гносеологическим — типом понимания. постижение самого глубокого смысла своей экзистенции осуществляется человеком постепенно и через мысленный диалог с символами и именами Единого — при помощи оперирования знаками языка и медитации в «храме Абсолюта». В религии имена Единого: Бог, Брахман, Дао и др. Отношение к этим именам верующих крайне заинтересованное, эмоционально-сердечное, святое. Связь человека со всяким материальным и духовным предметом опосредована естественным или искусственным языком. Особую разновидность авторизованных полуискусственных языков составляют языки религиозных конфессий, у истоков которых стоят те или иные пророки. Религиозный пророк, задающий новое

направление в религии, сообщает свое видение ученикам не просто на обычном разговорном языке, но также через дополнение естественного языка своим личным метафорическим языком (вспомним притчи Христа или хадисы Мохаммада). Нередко пророческий язык, непохожий на обиходную речь, сакрализован и придавал Священному Писанию ощущение особенной истинности и вечности. Язык новой веры создается путем преобразования обычных значений этнического языка. Искусственные языки теологии и религиозной философии суть абстракции, производные от массовых языков религии. Они еще дальше отстоят от естественных языков, во многом напоминая язык научной теории. Простой верующий их едва понимает. Чтобы их понять, надо получить философское или богословское образование. Осознавание человеком своей связи с Абсолютом непременно опосредуется массовым языком религии, а у некоторых «продвинутых» верующих — также языком теологии или религиозной философии. Неслучайно у христиан сложился богословский образ Иисуса Христа как Слова-Логоса, связующего их с Богом-Отцом. Одно из значений понятия Слова Божьего раскрывается через лингвистический смысл «Невидимой Церкви», составляющей сокровенную сердцевину языка христианства.

В изучении языка религии как материальной оболочки религиозного мышления сочетаются два подхода: а) с переносом акцента на идеальную сторону языка; б) с концентрацией внимания на его материальном аспекте. Так, английский филолог Г. Свит определил язык как выражение идей посредством речевых звуков, объединенных в слова. Слова образуют предложения, и их комбинация похожа на соединение идей в мысли. Американские лингвисты Б. Блох и Дж.Л. Трэйгер предложили другую дефиницию: язык есть система произвольно взятых вокальных символов, посредством которых социальная группа добивается кооперации своих членов. Если исходить из определения Свита, то в языке религии нас прежде всего должен интересовать не столько материальный субстрат его знаков, сколько обозначаемые им религиозные идеи (значения и смыслы знаков). Исходя же из второго определения, в языке религии нужно в первую очередь изучать саму «материю» ее символов, внешний вид знаков, лингвистическую составляющую ее текстов.

Мир живого языка представляет собой относительно автономную иерархическую систему, элементами которой на разных уровнях выступают фонемы, морфемы, предложения, а структурирующими принципами — многообразные и специфические для каждого уровня членения языка алгоритмы речевой деятельности. Начиная с предложений значения знаков определяются уже не только местоположением в языковой иерархии, их референты могут находиться и во внеязыковой сфере. Ч.С. Пирс подразделил знаки на: 1) чисто условные знаки-индексы; 2) иконические знаки, схематически похожие на обозначаемые предметы; 3) знаки-символы, многозначные и неопределенные. Знак не может существовать вне материи и энергии, но ни их вибрации, ни их энергия не имеют прямого отношения к содержанию знака. В языке ре-

лигии используются все виды знаков, однако первостепенную роль в нем, как и в поэзии, играет символический язык.

Символ может включать в себя изображение какого-нибудь конкретного предмета, но сверх того он передает все многообразие чувств, эмоций и понятий, которые ассоциируются с графемой этого предмета. П. Тиллих отнес к религиозным символам все те символы-имена, которые демонстрируют «предельный интерес» человека. Религиозный символ, как имя сакрального предмета, таит в себе энергию того, что он символизирует, и пробуждает в верующем соответствующую силу. Отсюда единство мистики и магии в религиозном имени. Так, для христианина символ креста означает не только крест как отдельный материальный предмет, но вместе с тем всю мистическую историю Бога-Спасителя; восприятие креста магически активизирует в православном или католике веру в личное спасение и вечную жизнь. По мере утраты своей образной двусмысленности символ становится чисто условным знаком. Смысл предельно условного знака может полностью совпадать с самим знаком, как это имеет место в языке математики — совершенно однозначном, точном, операциональном и потому машинообразном. Из тезиса о принципиально символической (двусмысленной) природе языка религии вытекает вывод о парадоксальном характере понимания религиозных идей. С одной стороны, религиозные высказывания о вещах бесконечных и трансцендентных таят в себе бездну смыслов, невыразимую глубину и мудрость. С другой стороны, религиозная мысль по сути двусмысленна, а потому неопределенна, неясна, темна. Пословица гласит: «ясно излагается лишь то, что хорошо мыслится». Всякое метафизическое мышление (религиозное, богословское, философское) включает в себе противоречие между его мудростью и его неясностью и чаще является «темной мудростью». Если к тому же учесть значительные различия в конфессиональной схематизации и символизации религиозного опыта (взять хотя бы различия в символизме абсолютной реальности в христианстве и буддизме), то существенная несоизмеримость «мистософских» принципов разных религий становится особо очевидной.

Далее в параграфе сопоставляются альтернативные концепции значения знака: эссенциализм (реализм), номинализм, концептуализм, верификационизм, синтаксизм и операционализм. Взвешивая сильные и слабые стороны этих концепций, диссертант предпочел в анализе языка религии опираться на операциональный подход. Исходные значения знаков операционализм ищет не столько в объекте или в субъекте, сколько между ними — в схемах практической или теоретической деятельности субъекта. П.У. Бриджмен определил «значение» как сумму физических или умственных операций. Школы Ж. Пиаже и Л. С. Выготского реализовали исходную идею Бриджмена в особой теории мышления — в психологической теории интериоризации. Расширенный философский операционализм (Д.В. Пивоваров, В.С. Степин и др.) дополнил операциональное значение знака косвенным предметным значением: обозначенное термином понятие опосредованно, через структуры операций, отражает свойства объективной действительности. С этой точки зрения, ре-

лигиозные понятия (Бог, чудо, молитва и т. д.) суть прежде всего свернутые священные церемониалы в храмах, культовые действия клира и паствы с сакрализованными объектами — особыми книгами, изображениями, утварью и т. д. Значение любого знака (в том числе языка религии) включает в себя в тех или иных пропорциях объективно-предметный, операциональный и субъективно-оценочный компоненты. В расширенной современной трактовке операционализм претендует на диалектический синтез эссенциализма, номинализма, концептуализма и синтаксизма. В процессах религиозного мышления носителем информации от объект-языка к субъект-языку служат речевые операции, прежде всего веровательные высказывания. В результате интериоризации речи эта информация переживается верующим лично уже не как просто внешнее восприятие знаков священных книг и священнодействий, а как «видение» структуры знаков в чистом виде, в форме воображаемых картин небесных сил и чудотворения. Число опорных знаков языка религии ограничено, но из-за речедеятельностных «рассечений» ее объект-языка у верующих возникает неисчерпаемое множество неповторимо-индивидуальных религиозных образов. Религиозные мысли не существуют в верующем человеке постоянно и сами по себе, не аккумулируются в его душе, подобно вещам в кладовой, но всякий раз заново возбуждаются через проговаривание им сакральных текстов — про себя либо через громкую речь.

Язык религии в свете расширенного операционализма понимается как внутреннее функциональное отношение между следующими четырьмя сакрализованными переменными: 1) материальностью членораздельных звуков, письменных знаков, жестов, 2) снятым в чувственной данности знаков инобытием референтов (последние играют роль объективных, потусторонних и сверхчувственных значений символов), 3) мышлением-речью субъекта-интерпретатора, которое протекает в форме умственных операций с символами и извлекает из «речеоперативных сечений» значений объект-языка индивидуальные смыслы субъект-языка, 4) интуицией, соплагающей извлекаемые индивидуальным мышлением смыслы знаков с их трансцендентными значениями в объект-языке религии (а в конечном счете, — в трансцендентном объективном мире). Анализ языка религии на основе концепции Дж. Остина, родоначальника оксфордской школы философского анализа языка, позволяет различать в этом языке веровательные констативы, имеющие когнитивный характер, и некогнитивные высказывания, к числу которых относятся религиозные перформативы. Последние не описывают нечто существующее и не являются истинными или ложными, а заключают в себе творческое намерение создать что-нибудь, выражают просьбу, эмоцию или волю. Они могут иметь магические формы молитвы, клятвы, проклятья, присяги, заговора, славословия. Таким образом, язык религии не только информирует о связях человека с абсолютной реальностью, но также насыщен творческим, эмоциональным и волевым потенциалом верующих.

Основной вопрос лингворелигиозной философии в диссертации сформулирован как проблема определения взаимно-функциональных зависимостей

между материальным, душевным и духовным компонентами языка религии. В этом плане структуру языка религии как «храма Абсолюта» можно уподобить «трехмерному человеку» в учении апостола Павла. Целостность (тело) человека, по Павлу, включает в себя: а) объективный дух, извне привходящий в его душу, б) душу, оживляющую плоть и являющуюся «зеркалом» духа, в) плоть. Аналогично, религиозный символ имеет: а) плоть; б) смысл (мыслеобраз значения), мысль индивидуальной души о значении символа; в) дух, привходящий извне в плоть и душу знака и представляющий собой трансцендентное значение символа.

**§2 «Сакральное: святость религиозных текстов»** посвящен: а) анализу наиболее значимых для целей диссертационного исследования концепций сакрального; б) обсуждению системы сакрализации в обществе; в) выяснению роли сакральных традиций, воспроизводящих религию во всех своих горизонтах (социальных группах, классах) и вертикалях (поколениях).

Сакральное (от лат. *sacrum* — священное) — все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам; оно противостоит светскому, профанному, мирскому. Славянское слово «святое» указывает на благость света и близко к санскритскому «сва» (благо), англосаксонскому «*holy*» (родственному с *health*, здоровьем) и греческому «*holos*» (полный, целый). Есть два типа священного: а) позитивно-открытое, связанное с присутствием в ритуале безусловного начала; б) негативно-скрытое, накладывающее запрет на вхождение в контакт с абсолютным. Сакральное относимо к первичному бытию, древнему состоянию мира, и все в мире обязано ему своим существованием. Оно плодородно, богато, сильно, щедро, стирает границы, смешивает роли. Священное — тождество веры, надежды и любви, его органом служит человеческое сердце. Сохранение священного отношения к предмету культа в первую очередь обеспечивается совестью верующего, который ценит святину больше собственной жизни.

Ф. Шлейермахер обращает понятие священного в предмет феноменологии религии и раскрывает его, во-первых, как абсолютную объективную реальность, во-вторых, как безусловную святость, проявляющуюся во множестве форм, в-третьих, как прирожденное человеческой душе чувство священного. Священное, по мнению Р. Отто, есть составная категория и не исчерпывается рациональным и моральным моментами. Сакральное — Совершенно Иное. Оно духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Оно едино, целостно, неделимо, дано нам априорно. Его бытие выше всякого существования. Оно надличностно и табуируется как высшая ценность. Поскольку священное полностью иррационально, невыразимо в понятиях и определениях, то остается либо молчать о нем, либо обозначать его такими особыми идеограммами, которые лишь приблизительно информируют нас о соответствующих переживаниях верующего. В процессе эволюции религии, утверждает Отто, «священное» все же частично рационализируется. Если вычесть из священного рациональный и моральный момен-

ты, то остается «избыток», который Отто именует термином «нуминозное» (от лат. *numen* — божество, божественное начало). Нуминозное чувство есть переживание божественной тайны. Чувство нуминозного уникально, всецело автономно, не выводимо ни из какого другого чувства, не способно «развиваться» из другого. Отто выделяет в «нуминозном» четыре грани: а) чувство тварности, б) тайну, повергающую в трепет, в) восхищение, г) безусловную ценность. Аспект трепетной тайны включает в себя: а) трепет, б) величие, в) энергичность и г) тайну. Сакральное не поддается человеческому управлению (хотя и учитывается системой власти) и допускает по отношению к себе только поклонение.

По М. Шелеру, развивающему концепцию сакрального в духе феноменологии Э. Гуссерля, Божественное по своей природе есть абсолютно сущее и священное; оно в той или иной степени проявляется на всех уровнях природы, человеческой души и общества. Позитивное откровение священного вербально выражается «священным человеком» (*Heiliger*) — различными типами *homines religiosi* (колдуном, магом, провидцем, мудрецом, пророком, законодателем и судьей, царем и героем, священником, спасителем, искупителем, посредником, мессией и, наконец, Богочеловеком). Таким образом, сакральное мироотношение человека можно классифицировать по уровням и степеням. М. Элиаде придал особое внимание диалектическому противоречию между сакральным и профанным. Сакрализации подлежит стремление человека к единству со Вселенной («Первозданной Всеобщностью», «Великим Одним»). Есть два образа жизни: 1) для верующих любые аспекты бытия суть феномены священного космического пространства, либо Божественного потустороннего; 2) в сознании неверующего человека физический мир лишается «таинственной» глубины, а физиологический акт не приобщает к священному. По мнению Элиаде, профанное становится — через иерофанию — сакральным, а сакральное иногда десакрализуется и превращается в профанное.

Э. Дюркгейм, защищая идею религии без Бога, применил понятие сакрального для обозначения естественноисторической основы подлинно человеческого бытия, его социальной сущности и противопоставил его понятию индивидуалистического (эгоистического) существования. В отличие от *das Heilige*, которому Отто придал метафизический смысл трансцендентного бытия, *Le Sacre* Дюркгейма, является знаком социального поведения: сакральное создается обществом. На вопрос о соотношении понятий религиозного и священного даны два ответа. Дюркгейм искал в сакральном специфическую сущность религии. Критически анализируя его идею, А.Б. Гофман утверждает, что понятие религиозного значительно *уже* по объему, чем понятие сакрального. Аналогичную точку зрения развивает А.В. Медведев и усматривает в сакральном атрибут всякой культуры, в том числе ее нерелигиозных компонентов. С.М. Шалютин тоже полагает, что систему гуманистических ценностей способны сакрализовать как теистическая, так и атеистическая вера, что обуславливает возможность диалога между представителями светской

и религиозной аксиологической мысли. Признавая право на существование проблемного понятия «нерелигиозная сакральность», диссертант тем не менее считает более приемлемой концепцию Дюркгейма: сакрализация ценностей есть исключительно функция религии.

Система сакрализации состоит из: а) суммы священных для данного общества идей (идеология); б) психологических приемов и средств убеждения людей в безусловной истинности этих идей; в) специфических знаковых форм воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов; г) особой организации (например, церкви); д) специальных практических действий, обрядов и церемоний (культ). На создание такой системы требуется некоторое время, она впитывает в себя прошлые и вновь возникшие традиции. Сакрализация прежде всего обеспечивается субъективными актами веры, предметом веры и религиозными авторитетами. Если избранный объект сакрализован, то в его реальность верят сильнее, нежели в эмпирически данные вещи. Сакральное чувство цельно, и яд сомнения для него смертельно опасен.

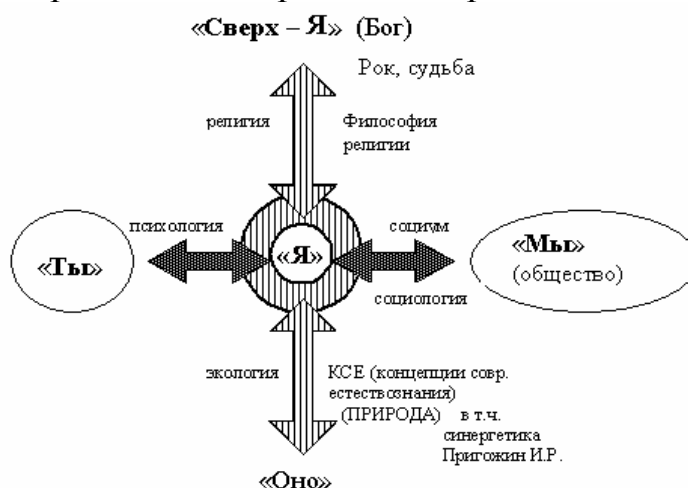
В главе второй «*Символ и религиозная символизация*» рассматриваются понятие символа, особенности религиозной символики и символизация абсолютной реальности.

**В §1 «Понятие символа и особенности религиозной символики»** уточняется общее понятие символа, раскрывается пограничная природа символа, описывается диалектика сакрального символа.

В науке (логике, математике и др.) символ, как правило, не отличают от обычного знака. Напротив, теоретики искусства видят в символе выражение художественной идеи, специфический носитель художественного образа. В религии символическое прежде всего сопрягают с ситуациями воплощения абсолютной реальности. В отличие от аллегории смысл подлинного символа неотделим от его образной организации и отличается неисчерпаемой полисемией. Гегель под символом понимал первоначальные, неясные и туманные отношения образа к идее. Пирс рассматривал символ как высший тип отношения знакового средства к сигнификату в отличие от иконического типа знаков. Андрей Белый определял символы как специальные знаки трансцендентного мира, сигнализирующие о необходимости переключаться на мистический способ познания. В онтическом смысле символ не является безусловно самостоятельной реальностью, хотя, как и всякий знак, он наделен относительной самостоятельностью. Флоренский определял символ как «реальность, которая несет в своей энергии энергию другой, высшей по ценности, по иерархии реальности; тем самым эта первая является носительницей-окном в высшую реальность, и с раздроблением низшей меркнет свет и высшей, не сам по себе, а поскольку закрывается окно» (Цит. по: *Флоренский П. А. Сочинения*. в 4-х т. Т. 3 (2) М., 2000. С. 478).

Для выявления медиаторной функции символической реальности можно взять за отправную точку чье-либо Я. Наглядная схематическая структура знаний о человеке, охватывающая важнейшие аспекты бытия, предложена М.

Бубером и впоследствии конкретизирована В.Ф. Сетьковым. Схема представляет Я человека «распятим на кресте» четырех не-Я



Совместив эту схему с дефиницией символа как медиума, можно предположить, что символизация непременно сопряжена со всеми аспектами человеческого бытия (психическим, социальным, материальным и духовным) и что каждый аспект воплощается в специфических символах. Движение Я в каждом из указанных направлений доходит до черты, сопредельной с Абсолютом. На грани психологического контакта «Я — Ты» символы выражают взаимосвязь сознательного и бессознательного. В аспекте социальной связи личностей «Я — Мы» символизируются идеологические механизмы. Связь «Я — Оно» содержит в себе символику (в том числе естественнонаучную) отношений человека и природы. Наконец, стремление индивида к своему «Сверх-Я» (Абсолюту, Богу) опосредуется религиозно-философскими символами. Все стороны человеческого бытия тесно взаимосвязаны, и их жесткое разграничение возможно только в теоретической абстракции. При абсолютизации рациональной либо иррационально-мистической компоненты символа возникают альтернативные философские воззрения на природу символической реальности. Один и тот же символ вариативно раскрывает смыслы для разных людей, а для одного и того же человека в разное время он способен актуализировать различные аспекты сущности. Чем богаче образы умозрения, тем шире границы проявленной реальности.

Структура символического мышления изменялась по мере углубления познания человеком сущностных сил окружающего мира. Символика мифа и символ религии — продукты, стоящие на противоположных концах религиозного развития, но тесно связанные. Символический язык мифа полон эмпирической чувственности, неотличимой от эссенциальных смыслов. В религиях, где плотское в человеке противопоставляется его духовной ипостаси, в символе акцентируется не внешняя чувственная явленность, но чувственность умозрительная или эстетическая, отражающая «движения души» в поисках трансцендентного Абсолюта. Цель религиозного познания заключается в открытии способов интуитивного созерцания «вечных объектов» как «мыслей Бога».



Каждая трансцендентная идея, по учению Платона, облачена в уникальное духовное тело, совершенное по своей красоте, истинности и ценности. Такое тело, именуемое «eidos», не следует понимать как некую абстракцию, копию или знак материального предмета. Эйдос — это не отражение земной действительности, а тело-символ трансцендентной идеи. Эйдос есть безусловный духовный первообраз соответствующего ему материального предмета. Например, умозрительная окружность является духовным телом-символом такой сверхчувственной идеи (сущности), которую можно выразить формулой  $L=2 \pi R$ . Все материальные круглые тела суть лишь бледные копии идеи круга и эйдоса этой идеи в форме неосязаемой сферической линии. Платоники, вслед за пифагорейцами, говорили об эйдосах — числах и правильных геометрических фигурах — как о вечных предметах умозрительного познания, противостоящих преходящим объектам эмпирии. В гилеморфизме Аристотеля трансцендентное превращено в имманентное. Стагирит отказал потусторонним платоническим идеям в статусе самостоятельного бытия, объявив их внутренними сущностями (формами) материальных тел; форма и материя спаяны друг с другом и способны к диалектическому взаимодействию; понятие эйдоса лишилось смысла первообраза и скорее стало применимым к обозначению образцов ремесленной деятельности людей. И только ум, как способность души к умозрению, по Аристотелю, может существовать сам по себе и созерцать вечное. Символ обладает умозрительной наглядностью.

Наглядность — представленность скрытой реальности в формах вторичной чувственности. Если какую-либо совокупность обычных представлений о мире или отдельных вещах подчинить цели выразить — метафорически, по аналогии, символически и т. п. — как сверхчувственный объект, то их первичная чувственность преобразуется во вторичную, третичную и т. д. Диссертант разделяет взгляд, согласно которому наглядность, сопряженная с геометризацией сущности, есть специфическое единство чувства и разума, диспозиционное свойство (М. Хессе, А.В. Славин, Д.В. Пивоваров). Пропорции чувственного и рационального в наглядном образе зависят от глубины постижения реальности. Вслед за В.Ф. Сетьковым, автор различает эмпирическую, теоретическую и мировоззренческую наглядность, выделяет иерархию уровней наглядности. Наглядно можно представлять не только предметы, но и операции.

В платонизме символ наделен функциями открытия и познания трансцендентного, а также ролью проводника усвоенной идеи. В учении Аристотеля уму человека, оперирующему символами, присуща (как и всей мировой душе) энтелехия, то есть способность к целеполаганию и превращению возможности в действительность. Умозрение иногда берет какой-нибудь предмет как материал (hyle), целенаправленно придает ему новую форму (morphe) и тем самым преображает его в новый предмет. Посредством символов ум творит новую действительность. Умозрением познается и непреходящая суть Бытия. У платоников символизации подлежит трансцендентная сфера божественного.

ственных идей (Сверх-Я), тогда как сторонники Аристотеля наделяют символическими значениями «внутреннюю форму» вещи (сущность), и символическим центром человека у них оказывается его Я. Средневековая философия искала объективное основание для символа как посредника между низшим и высшим бытием, колеблясь между реализмом и номинализмом. Умеренный реализм Авиценны и Фомы Аквината провозглашал, что общее (универсалии) имеет троякую форму своего бытия: а) до вещей (как мысли Бога); б) внутри вещей (как сущности объектов); в) после вещей (как человеческие понятия). Отсюда вытекает, что символ, будучи одновременно знаком и преобразователем умоизобразительной действительности, опосредует взаимосвязь всех трех форм бытия универсалий. Умозрение, оперируя наглядными моделями сущностей, иногда творит такие новые значения и смыслы, у которых нет прямых коррелятов в эмпирическом знании и практической деятельности. Оно опирается на опыт, но выходит за рамки опыта и не сводится к нему. Символ, как особый знак умозрения, структурирует смыслы, упорядочивает хаос чувственных данных, связывает «пласты» бытия. Тем самым косвенно, через практическое целеполагание, символическое мышление способно творить новую материальную действительность.

Динамика символа диалектична: а) почувствовать, чтобы познать; б) полнее познать, чтобы полнее пережить. Флоренский утверждал, что символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а напротив – залог их истинности. Языки религии, философии и науки кардинально различаются в способах «высказывания» своих истин. Но их неразрывно объединяет общая природа языка «вообще». Любой символ со всеми своими функциями есть знак языка; отрыв символа от языковой практики низводит его до простого сигнала, но это уже не символ. Религиозное, философское и научное символическое мышление идут к Единому разными путями и дополняют друг друга. Символическое мышление загадочно и парадоксально, представляя собой «конкретность всеобщего», «феноменальность эссенциального», «чувственность мышления», «иррациональность рационального» и т. п. Его природа остро антиномична и диалектична. В религиозном символе осуществляется «частичная» рационализация непознанного и непознаваемого средствами метафорически-аллегорических сопоставлений, где ключевыми выступают эстетические мотивы интерпретаций. Согласно Авиценне, знание о Боге надкатегориально, и только посредством символа душа общается с Единым и понимает Его. Подобно тому, как душа соотносит внешнее и внутреннее и формирует части тела в единый организм, так и символ, соотносясь с духовным и материальным, komponует отдельные пласты бытия в гармоничное целое. Символ, проникая в недоступное эмпирии духовное бытие, выявляет его сущностные смыслы. «Логичность» символических диалектических сопоставлений кроется не в формальной логике, не в вербально-логическом осмыслении, но в языке искусства — стиле, который можно было бы назвать на фоне религиозного языка «эстетической логикой».

Стиль, как «эстетическая логика», не только позволяет чувственно-наглядно передать (символ-как-средство), но и пережить (символ-как-цель) всю гамму чувств и эмоций, иррациональных движений души и трансцендентных исканий человеческого духа, которые невозможно выразить никаким другим рациональным способом. Н.И. Надеждин прямо сопоставлял понятия стиля и композиции. Композиция (от лат. *compositio* — составлять, сочетать) предполагает: а) структуру с организующим центром; б) подчиненность второстепенного главному; в) основанность на законах гармонии; г) согласованность с божественными и человеческими пропорциями. Гармоническое соотношение частей в целом у пифагорейцев выступает универсальным ключом к объяснению мира — как сущность самой жизни, преодолевающей хаос. Гармонию пифагорейцы впервые стали трактовать как единство противоположностей. Истинный символ гармонизирует соподчинение опосредуемых им моментов бытия. Символ диалектически объединяет два начала — субъект и объект, направление к цели с самой целью, метод и реальность. В силу чего бытийное и когнитивное в символе нераздельно слиты. Другими словами, реальность символа в религии и философии — это познание абсолютной реальности через ее проявление, а познание самого символа — это диалектика низшего бытия познающего и высшего бытия познаваемого. Гипертрофирование одной из граней, присущих символу, редуцирует его либо к цели, либо к средству. Однако подлинный символ всегда есть и то, и другое одновременно, и в этом, в частности, заключается его антиномичность.

Какая бы из сторон символа не акцентировалась, он содержит в себе в снятом виде все свои функции. Истинное бытие символа невозможно удовлетворительно объяснять, фиксируя только какую-то одну его плоскость — бытийственную или познавательную. Различные виды символизированной реальности имеют общую природу и ряд отличий, вызванных особенностями обозначаемого объекта и спецификой языковых действий с выбранной символикой. Общей чертой всякой символизации является семиотическое связывание разнородных форм бытия, которые именуют либо «степенями бытия» (В.С. Соловьев), либо «пластами бытия» (А.Ф. Лосев). Чем ближе символизируемые объекты к предельной субстанции, тем менее они различаются между собой. Кассирер в работе «Философия символических форм» рассматривает основные формы человеческого духа — науку, искусство, миф и т. д. — как особые формы символизации, которые хотя и объединены общим полем культуры, но представляют собой существенно различные типы связи человека с бытием. Символические формы философии и религии суть метасистемное знание о всеобщем и абсолютном. Символизм науки отличается «автономным» языком, системностью и методичностью. Символическая форма искусства вытекает из его классической дефиниции как «чувственного явления сущности». Миф бессознательно персонифицирует незримые сущности и делает их соизмеримыми. Сопрягая, объединяя и опосредуя различные по своей онтологии пласты и уровни реальности, символ имеет подлинно погра-

ничную природу. Далее в параграфе излагается общая диалектика пограничного бытия. По мере расширения границ познанной реальности открываются горизонты всё новых и новых потенциально доступных аспектов бытия. Высшая реальность, символизируемая в философии и религии, выступает как объединяющий центр, упорядочивающее целостное знание, как поиск основ бытия, в котором непротиворечиво соединяются его отдельные пласты-аспекты.

**В §2 «О символизации абсолютного»** вскрываются условия видимости абсолютного путем переживания сакральных символов. Религия, являясь «твердым ядром» этнической культуры, сакрализует и культивирует базовые идеалы социума. Религиозные символы сопряжены с сакральными идеалами и организуют язык религии. Верующий наделяет признаками абсолютного все составляющие религиозного символа: сам символ, символизируемое Божество, способ символической деятельности (обряд, ритуал). Могут быть акцентированы отдельные компоненты символа, но тем не менее каждый из них сохраняет непосредственную связь с божественным. Непреходящим значением также наделяется фон, окружающий религиозный символ, — атмосфера таинственности, сакральности, почтительности. Так, Тейяр де Шарден подчеркивал, что для существования и развития христианских взглядов необходимо создать атмосферу величия и взаимосвязанности; чем обширнее для нас будет мир, чем более органичными мы увидим его глубинные внутренние связи, тем более торжествующими предстанет Воплощение в своей перспективе. Все это способствует сплочению круга посвященных в особую социальную общность (церковь, секту, деноминацию, мистическое движение, культ), внутри которой верующий идентифицируется со своей общиной.

Религиозные практики культивируют духовный диалог с Абсолютом. Культ, как единство возделывания и почитания, формирует символическую реальность на основе симфонии разных символических форм. В такой среде не допускается ничего случайного, что могло бы нарушить семиотический ансамбль. Все выразительные средства ритуального служения символичны: пространство, архитектура, предметы культа, одежда служителей, музыкальное или звуковое сопровождение, ароматы и т. д. Своей совместностью они создают атмосферу, существенно отличающуюся от повседневной. Эти символические формы выражают духовные сущности в чувственно явленных формах. Каждый отдельный символ, как маяк, по-своему ориентирует и направляет религиозный опыт, а единая система символов позволяет верующим преодолевать ощущение потока жизни как иррационального хаоса. Графические символы религии можно объединять в более сложный текст. Основные символы свободно трансформируются в пространственные объемные структуры, только усиливая тем самым фиксацию соединения двух миров в одном месте. Наиболее зрелищно выглядит переход от плоскостного к пространственному изображению в виде архитектурных сооружений. К трехмерности, добавляется еще одно наиболее значимое выразительное средство — мас-

штаб. Изменение размерности изображения в большую сторону подчеркивает величие, могущество потусторонних сил. Существует и обратная тенденция приближения пропорций изображений и воплощений к пропорциям человека, что гармонично согласовывается с его мировосприятием.

В параграфе анализируется понятие Абсолюта, обозначающее всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство. Главные религиозные символы суть сакральные знаки Абсолюта и диалога с Божеством; через них верующему частично дана трансцендентная реальность. Религиозная символика ориентирована на ценности добра и зла, сакрализует творящие и разрушительные силы. Символ, связывая верующего с Божеством, опосредует отношение между абсолютным и относительным. Теоретическое объяснение пропорции абсолютного и относительного в символе зависит от характера символизации абсолютной реальности, а также от веры в Абсолют и в истинность картины мира. Наша картина мира никогда не бывает объективно-абсолютной: ни абсолютно истинной, ни абсолютно ложной. Соотношение основного символа абсолютной реальности и его интерпретаций подобно проявлению сущности через ее феномены. Центробежные и центростремительные силы объединены в религиозном символе как динамическом знаке.

Символизации подлежит не только творящая мощь Абсолюта, но и разрушительная сила хаоса, бездны, тьмы. Если о тайне подлинного добра можно говорить вечно, то и страдать от сознания усиливающейся зловредности хаоса можно безмерно. Прав В.И. Гараджа, что религиозные символы помещают негативный опыт в рамки общей картины мироздания, в которой этот опыт получает объяснение и которая дает тем самым эмоциональное утешение. Вера позволяет проникать в символическую реальность и переживать абсолютное как *свое иное*. В момент просветления и озарения относительное Я наделяется характеристиками абсолютного Сверх-Я и сливается с Ним. Тождество человеческого Я и Абсолюта есть антиномичная ситуация, когда два становятся одним (третьим), сохраняя в нем самостоятельное бытие в формах многообразных интерпретаций символа. Соотношение абсолютного и относительного в символе меняется в зависимости от расстояния Я до границы со Сверх-Я. Три начала — Я, символ (граница) и Абсолют — становятся «одним» только в момент экстатического просветления подобно тому, как непроявленная тьма, свет и цветное многообразие озаряются единой вспышкой до их глубины. Но озарение не длится вечно. Процесс становления снова удаляет Я от центра. Жизнь в религии есть постоянное стремление к абсолютной истине посредством символического мышления.

Абсолютная реальность, с которой соотносится символ, отличается от физического мира тем, что ее предметы («вечные объекты») обнаруживаются в великой силе, а не в великом протяжении; поэтому предметы динамически высокого должны представлять великую силу, превышающую человеческие понятия (Н.И. Надеждин). Постигание проявления *высокого* невозможно без религиозного одушевления, которое оживляет строгое самоотвержение. Мир физический без соотнесения с *высоким* есть ограничение. Расширение своих

границ до высшей реальности, включение Сверх-Я в сферу Я упорядочивает, гармонизирует и организует разнородные реальности в некую непротиворечивую картину мира. Органичное соединение отдельных фрагментов в единое целое, в отличие от механического набора фактов и опытов, ведет к постижению единого источника бытия. Если сравнивать Полноту Бытия с организмом, то становится очевидной невозможность исключения какой-либо реальности без вреда для всей «полноты», тогда как механистический подход позволяет безболезненно игнорировать отдельные части или, что еще опаснее, подменять одну реальность другой.

В западных культурах, основанных на общехристианских принципах, Первоединое наделено светоносными духовными признаками («Бог есть свет»), поэтому западная философия и наука отдают когнитивное преимущество именно зрению (видению, видимости, просвечиванию, просвещению) и предпочитают опираться на интегральную категорию «мировоззрение». Божественный Свет, как сверхсущность, за пределами тварному миру, но деятельно присутствует в нем и преобразует его. В русской религиозной философии развивается идея синергетической связи символа с мистическим светом. Напротив, в восточной — ведической — традиции пальма первенства отдается не первозданному свету, а первозданному звуку; Вселенная творится сакральным слогом АУМ (ОМ, УМ). «Шабда» — ведический термин, обозначающий умение мистически слышать трансцендентные сверхчувственные звуки (вибрацию) абсолютной реальности. Отсюда, первостепенная для культуры индуизма ценность «Слышания», слуха, музыкального мышления и в целом — не столько «мировоззрения, сколько «мирослышания». По мере все более интенсивного взаимопроникновения и диалога культур Запада и Востока, с одной стороны, западная философия и наука ощущают потребность в переоценке роли звука и слуха в жизни человека, а с другой стороны, восточная мысль всё больше внимания начинает уделять световому аспекту мироздания и человеческого освоения мира. Сакральная символика становится все более синтетической — визуально-аудиальной.

Знаковая плотность основных религиозных символов «высвечивает» в себе Абсолют, а Абсолют «видится» через символы. В параграфе анализируется категория видимости, обозначающая просвечивание абсолютного через относительное. Понятие кажимости, вслед за Гегелем, определяется как искаженная видимость. Процессу символизации абсолютной реальности присущи в одних случаях свойства видимости, а в других — кажимости. Каждая религия по-своему постигает Абсолют и жизненную правду. Непризнание за Другим права на индивидуальную интерпретацию символизированного Абсолюта и унижение иноверия ведет к безысходной борьбе «истин». «Истина», «общечеловеческое в мироотношении» и «жизненная правда» — далеко не одно и то же. Понятие жизненной правды сопряжено не столько с обозначением объективного содержания природных, социальных, и психологических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в снятом виде), сколько с обозначением уникальности личностного экзи-

стенциального переживания, гармонии индивидуального мироотношения. Сколько людей, столько, вообще говоря, и жизненных правд. Жизненная правда возникает из сплава снятого объективного (что роднит ее с истиной) с экзистенциально-личностным в мироотношении (что отличает ее от истины).

Абсолютная истина, говорит А. Менегетти, постигается не перцепцией, а исключительно внутренним духовным способом. Внутренний диалог своего и чужого в конечном итоге есть индивидуальное проявление и выражение диалога культур, в процессе которого «внутреннее» непрерывно переходит во «внешнее» и наоборот». Вживание в символ и переживание его помогает не только усваивать культуру других народов, но также понимать собственную индивидуальность, расширять границы Я. Вживание в религиозные символы другой культуры позволяет проникать в ее «сакральное ядро». Переживания «мгновений несказанной глубины» (Бубер), «самого самогó» во «всегда становлении» (Лосев) помогают верующим достигать внутренней гармонии с миром. Религиозные символы служат важным условием генерирования такого рода экзистенциальных переживаний. Кьеркегор одним из первых стал философски осмысливать неуловимое логической мыслью «вот-это-здесь-и-сейчас», как подлинную суть действительности. Чтобы слышать Божье слово, говорил он, надо создать тишину. Погружение в тишину религиозного опыта можно сравнить с методом феноменологической редукции Э. Гуссерля. Безмолвная тишина позволяет верующему «услышать» свои экзистенциальные переживания, уйти от сложившихся установок восприятия, выйти за всякие границы и вступить в сферу божественного. Кульминационным пунктом переживания (сатори) становится ситуация своей слитности с Божеством, когда остается только внутреннее, отсутствует точка отсчета для сопоставления самобытия и инобытия, а символ перестает осознаваться как нечто обособленное. Само мгновение сатори, к которому привело символическое мышление, уже не подвластно символизации и не является разновидностью языковой практики. Символизация снова понадобится для интерсубъективной интерпретации мистического опыта.

В восхождении к нуминозному автор описывает два этапа. Первый — подъем на мифологический уровень. Постепенно верующий, погружаясь в религиозную символику, начинает критически осмысливать свое отношение к различным аспектам бытия и в сжатом виде повторяет весь онтогенез мифологического мышления человечества. Он отправляется от таинственного синкретизма связи Я и Иного и доходит до обособления своего Я, способного к диалогу с Абсолютом. На втором этапе своего восхождения символическое мышление имеет дело уже не с внешней, а внутренней авторитетностью сакрального объекта. Открывается возможность диалога Я с высшей реальностью, и по-новому оценивается профанное. В картине мира выявляется сакраментальное — самые глубокие основания духовного порядка. Осознав свою внутреннюю причастность к Абсолюту, верующее Я обретает чувство неограниченной свободы и стремится к самотрансценденции. Причастность к цельности бытия позволяет ему подниматься над противоречиями жизни,

гармонически их синтезировать. Погружение в смыслы сакральных символов помогают Я преодолевать собственную экзистенциальную раздвоенность и открывать цель и смысл своей жизни.

Процесс связывания с Абсолютом происходит как внешним, так и внутренним способами. Преобразования внутреннего посредством внешнего и наоборот взаимосвязаны, одно порождает другое. Такой процесс постижения абсолютной реальности происходит циклично до тех пор, пока не обнаружен центр как основа преобразования. Например, в символах христианского креста и буддистского колеса жизни заложена информация о центре трансформации — о центральной точке. Эти осевые символы архаически взаимосвязаны. Колесо может символизировать исход от центра к внешней части круга, а вертикальная ось колесницы, связывающая уровни бытия, указывает на символ креста.

Далее рассматривается метод антиномизма, позволяющий погружаться в глубинные диалектические смыслы сакральных символов. Этот метод религиозно-философского познания основан на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями. По мнению диссертанта, антиномизм является интеллектуальным противоядием от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. С позиций антиномизма можно признавать одинаковую правомерность как рационализма, так и сенсуализма, догматизма и антидогматизма, конкретизма и системного анализа, пантеизма и теизма и т. д. Однако антиномизм признает их лишь как частичные истины, требуя непременно оговаривать их границы и условия их опровержимости. Так, если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское кредо Единого Бога, то лучше признавать относительными и равновеликими обе эти истины, нежели обе отвергать или только одну из них объявлять подлинным знанием. Г.К. Честертон предсказывал, что будущее религий немислимо без нарастания в них юмористического отношения к сакральным объектам. Вероятно, он прав. Рост юмористической и иронической составляющих в религиозном мироотношении тесно связан с распространением антиномического стиля мышления не только среди теологов, но и простых верующих.

**В заключении** подводятся итоги исследования, формулируются основные положения диссертации, выносимые на защиту, указываются проблемы и перспективы дальнейшего исследования.

**Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях:**

1. Сакральный символ в языке религии. Монография. (В соавт.). Екатеринбург, 2005. — 196 с.
2. Символ, образ, знак в повседневной жизни и народном творчестве // Ученые записки НТГСПА. Н. Тагил: Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия, 2003. С. 107—108.



3. «Мастер-класс» как форма взаимодействия с аудиторией // Музей для всех: Сборник трудов творческой лаборатории «музейная педагогика». М., 2003. С. 118—122.
4. Роль символотворчества в фундаментализации знания // Гуманитарное образование в информационном обществе: Материалы научно-практической конференции. Екатеринбург, 2003. С. 378—380.
5. Церемония чаепития в Дзен-буддизме // Носитель идеального образа. Образ философа в рефлексиях учеников. Екатеринбург: УрГУ, 2003. С. 26—27.
6. Символотворчество народного искусства в процессе сохранения духовного наследия // Первые Худояровские чтения: доклады и сообщения научно-практической конференции. Н. Тагил, 2004. С. 70—74.
7. Условия формирования личного религиозного опыта // Религия в изменяющейся России: материалы II Российской научно-практической конференции. В 2-х тт. Пермь: ПГПУ, 2004. Т.1. С. 72—74.
8. Гносеологический аспект религиозной символизации как процесса гармонизации личности в информационном обществе // Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России: Материалы Всероссийской научной конференции. Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. С. 194—198.
9. Истоки символизма. От мифа к религии // Ученые записки НТГСПА: общественные науки. - Н. Тагил: Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия, 2004. С. 18—19.
10. Тагильская Роза (семантико-символический аспект) // Вторые Худояровские чтения: материалы научно-практической конференции. Н. Тагил, 2005. С. 102—104.